

WALDEMAR KULIGOWSKI

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
 Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
 Poznań

ANTROPOLOGIA KULTURY W POLSCE: NASTĘPNE POKOLENIE?*

Dekadę temu ukazał się artykuł Czesława Robotyckiego *Antropologia kultury w Polsce — projekt urzeczywistniony* (1995). W zamierzeniu autora był on podsumowaniem wielkich przełomów, jakie dokonały się w łonie polskiej antropologii kultury¹, poczynszy od roku 1980. To właśnie w tym roku grupka młodych badaczy ogłosiła w kwartalniku „Polska Sztuka Ludowa” propozycje nowego podejścia do uprawianej przez siebie dyscypliny, które zyskały później poważne miano „manifestu”. Kolejnych piętnaście lat przyniosło kolejne prace, konferencje, przedsięwzięcia badawcze, powiększał się także krąg autorów aspirujących do projektu antropologii kultury. Dzięki konsolidacji części środowiska, dzięki usystematyzowaniu metod, ujęć i problematyki, wreszcie dzięki uznaniu wagi nowego podejścia do antropologii kultury, jej projekt stał się, jak orzekł Czesław Robotycki, urzeczywistniony.

Co miało decydować o swoistości tej nowej perspektywy badawczej? Autor przypominanego tekstu konstatował, że interpretacja antropologiczna rozwinęła się

* Tekst niniejszy jest swego rodzaju podsumowaniem spotkań, jakie odbyły się wiosną 2004 roku w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu. W ramach cyklu zatytułowanego „Antropologia kultury w Polsce: następne pokolenie” zaprezentowali się Marcin Brocki, Jarosław Eichstaedt, Agnieszka Kościańska i Sławomir Sikora. Im wszystkim — oraz studentom, doktorantom i pracownikom uczestniczącym w dyskusjach — składam w tym miejscu serdeczne podziękowanie. Kolejne artykuły pomieszczone w tym minibloku są wersjami wystąpień, które ich autorzy przedstawili na poznańskich spotkaniach (poszczególne teksty w mniejszym lub większym stopniu napisane zostały pod dyktando sporządzonego przeze mnie zestawu pytań i kluczowych kwestii).

¹ Należy poczynić w tym miejscu istotną uwagę: otóż sam termin „antropologia kultury” nie znajduje silnego oparcia w strukturze jednostek naukowych w Polsce, poza krakowskim wyjątkiem nie ma instytutów o tej nazwie, nie ma katedr czy pracowni. Sytuacją zgoła więc zaskakującą jest jego rozwijająca się właśnie kariera, zwłaszcza w kontaktach z mediami. Iluż to badaczy przedstawia się w nich jako „antropolodzy kultury” właśnie! Czy stoi za tym wierność historycznemu już dzisiaj manifestowi, czy też jedynie językowa inercja i wygodność? A co mają na myśli osoby posługujące się etykietą „etnolog i antropolog kultury”? Autoprezentacja polskich badaczy kultury staje się intrygującym tematem samym w sobie. Zauważmy przy okazji, że w jednym 2003 roku ukazały się trzy książki mające w tytule antropologię. Były to: *Antropologia literatury* (Kosowska 2003), *Antropologia obrazu* (Olechnicki 2003) oraz *Antropologia słowa* (2003).

w ramach polskiej etnografii na dwóch podstawowych płaszczyznach. Pierwszą z nich umieścił w obrębie paradygmatu semiotycznego badania kultury, druga natomiast ciążyła w stronę perspektywy hermeneutycznej. Poczesne miejsce wśród nich zajmowały także dyskusje na temat nowych tendencji w nauce światowej — pośredni to zapewne efekt politycznego i społecznego otwarcia się Polski na Zachód — a szczególnie ważkie okazały się krytyczne komentarze dotyczące dorobku rodzimej etnografii (przy okazji krytyki przypomniano też prekursorskich autorów i nowatorskie koncepcje).

Najgłośniejsze bodaj zabrzmiały głosy postulujące odejście od realistycznego modelu uprawiania nauki, wiary w przezroczystość teorii, obiektywności badań terenowych i adekwatności opisów (wskazując, że antropologia jako część kultury winna być równoprawnym przedmiotem naukowej refleksji); z drugiej strony głębokiej reinterpretacji poddano pojęcie „chłopskiej kultury tradycyjnej”. Można wręcz wysunąć tezę, że to właśnie wystąpienia sytuujące się w kręgu tych zagadnień w stopniu najwyższym przesądziły o wyłonieniu się tożsamości antropologa kultury w Polsce: zarówno wśród beneficjentów tego ruchu, jak i jego mniej czy bardziej zagorzałych przeciwników.

O ile dyskusje skupione wokół tego typu kwestii wywoływały wiele kontrowersji, to raczej „bez oporów”, jak zauważa Robotycki, przyjęta została „pozytywna” propozycja antropologii, a więc analizy sztuki filmowej i teatralnej, obrazów reklamowych, muzyki popularnej, elementów architektury czy strategii reporterskich.

Wyróżnione cechy antropologii kultury przesądzają o tym, jak chciał Robotycki, że jest to nauka o charakterze wybitnie pogranicznym, uwikłana w spory epistemologiczne i aksjologiczne współczesnej humanistyki; to z kolei decydowało o jej wyraźnej aktualności. Określenie całego nurtu przemian w polskiej etnografii terminem antropologia kultury bądź interpretacja antropologiczna wynikało zaś z przekonania o tym, że „etnografia w dawnym rozumieniu (...) nie udźwignie ciężaru interpretacji zjawisk kultury współczesnej” (Robotycki, 1995, s. 237).

Ważnym pytaniem w tym kontekście pozostaje personalne przypisanie do kręgu udziałowców i nadzorców „projektu urzeczywistnionego”. Robotycki wymienia tutaj szerokie grono badaczy: założyciele, sygnatariusze „manifestu” to Zbigniew Benedyktowicz, Ludwik Stomma, Ryszard Tomicki, Jerzy S. Wasilewski i oczywiście Czesław Robotycki; wspólne dzieło kontynuowali i wzbogacali Michał Buchowski, Wojciech J. Burszta, Katarzyna Kaniowska, Wojciech Michera, Krystyna Piątkowska, Krzysztof Piątkowski, Stanisław Węglarz; najmłodszymi w tym gronie okazali się Janusz Barański, Ryszard Ciarka, Dariusz Czaja, Monika Sznajderman, Wiesław Szpilka, Joanna Tokarska-Bakir.

Nie ulega wątpliwości, że wymienieni antropologowie (zwłaszcza z grupy pierwszej i drugiej) są dzisiaj badaczami o uznanym statusie, posiadają zwykle najwyższe stopnie naukowe, pełnią najważniejsze funkcje w swoich rodzimych instytucjach, ich dorobek składa się na zestaw lektur obowiązkowych dla studentów etnologii i antropologii kulturowej. Można by zatem orzec, że rewolucja powiodła się,



432

Boryn

Bojko z Boryni



Pastuch z gór w Sanockiem



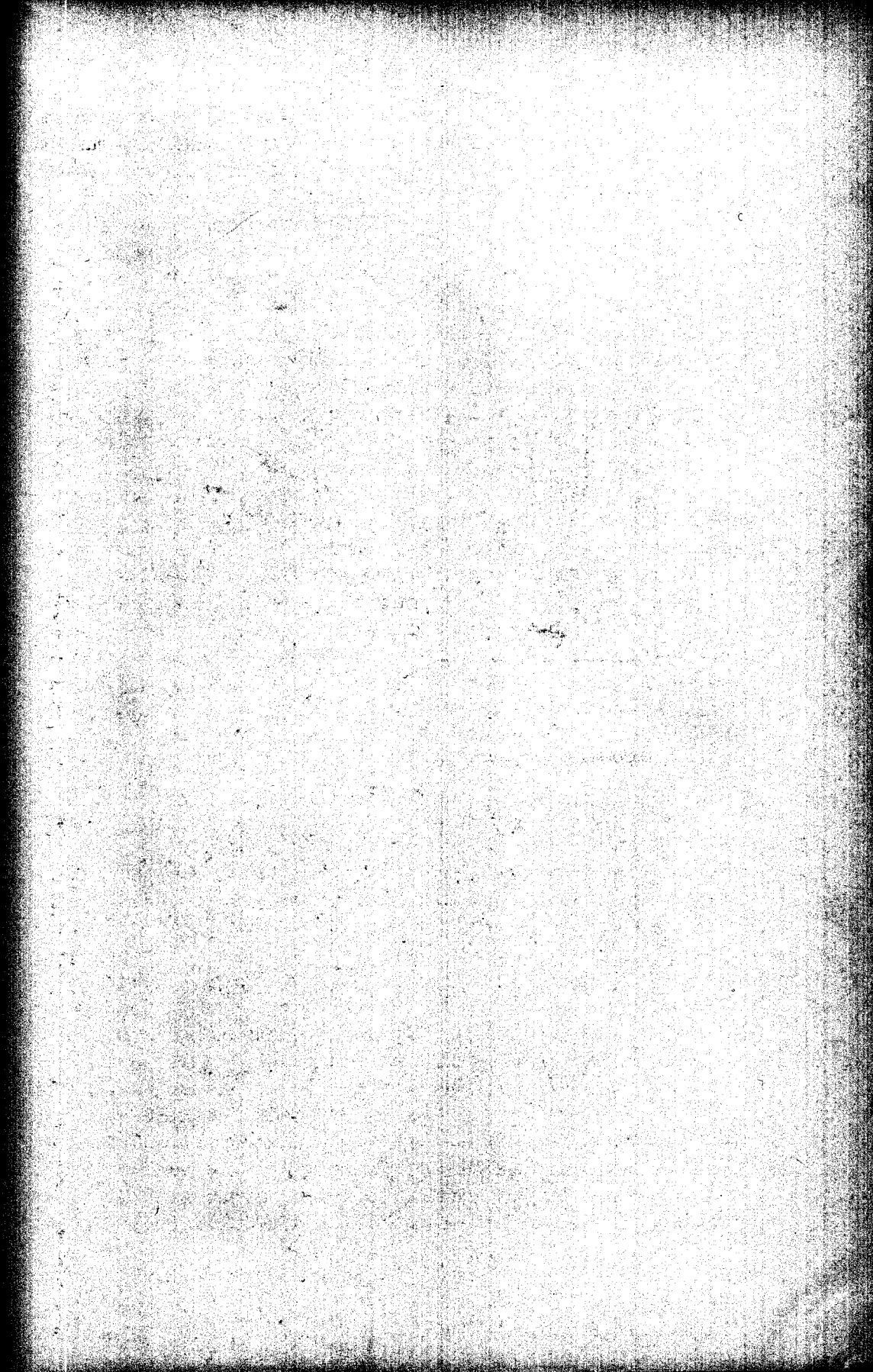
Józek Buczacki z okolic Leska

Łemko z okolic Leska



Wiśniak od Buczacza (Podole)

Ryciny K.W. Kielisińskiego.



nie pochłonęła swoich dzieci, że nastąpiła rzeczywista „zmiana warty”. Stwierdzając ten fakt, nie zamierzam wszelako w żadnym razie przyklaskiwać Ernestowi Gellnerowi, który bez ogródek oznajmiał, że nowy powiew w myśleniu antropologicznym — a szło tutaj nade wszystko o konsekwencje przyjęcia tezy o relatywizmie kulturowym — był „sposobem na zapewnienie sobie kariery przez wywarcie wrażenia na stosownych komitetach. *Sturm und Drang* i Zwyczajna Profesura” (Gellner, 1997, s. 41), miałoby brzmieć cyniczne hasło nowatorów.

Nie podpisuję się pod powyższym, idzie mi bowiem wyłącznie o przyznanie, że antropologia kultury w Polsce i związane z nim pokolenie uczonych, które więzami pokrewieństwa połączył w swoim tekście Robotycki, to badacze już *urzeczywistnieni*, tak w sferze czysto naukowej, jak i zawodowej. Jako naturalne zatem, po upływie jednej dekady, jawi się pytanie o ciąg dalszy owego projektu: czy jest on nadal *urzeczywistniany*, czy też raczej staje się przedmiotem krytycznej refleksji; w jakim kierunku zmierzają ewentualne przemiany metod, teorii i zainteresowań; i na pewno nie ostatnie — kto za tym stoi, czy można wskazać jakąś grupę spadkobierców projektu, który swój pierwszy krzyk wydał w roku 1980?

Robotycki podjął się próby opisanego pokolenia badaczy krzepnących w najbardziej bodaj interesujących i inspirujących czasach, jakich doświadczała współczesna Polska, a wraz z nią cała rodzima nauka. Jego tekst dotyczył w pierwszej kolejności idei oraz postaci z powodzeniem przechodzących od okresu młodzieńczego do dojrzałego, jego opowieść posiada wyraźne zwieńczenie, jest narracją skończoną, pisaną z komfortowej perspektywy lat. W tymże samym 1995 roku ukazały się ponadto jeszcze dwa inne teksty podejmujące kwestię kondycji polskiej etnologii; oba wychodziły z założenia, że nauka ta znajduje się właśnie w momencie przełomowym, że następuje oto ostateczne przesilenie paradygmatów.

Aleksander Posern-Zieliński oznajmiał o dokonującym się procesie antropologizacji polskiej etnologii, który jest konieczny dla tego, by nauka ta stała się równorzędnym partnerem dla innych dziedzin humanistycznych i była postrzegana jako „modna”, twórcza, inspirująca (Posern-Zieliński, 1995, s. 35). „Tradycyjna etnografia skupiała się więc na przemianach kultury, jednak przemianom w nauce długo się opierała”, zauważał uszczypliwie w tym samym tomie Michał Buchowski (1995, s. 42), przeciwstawiając owemu intelektualnemu marazmowi wyraźne otwarcie się i zróżnicowanie tej dyscypliny w latach 80. i 90. Próbując przedstawić wyniki tych zasadniczych przemian, poznański badacz posłużył się koncepcją nowoplemienia, fratrii i klanów, wśród których wyróżnił etnologię scjentystyczną, nową etnologię polską, antropologię kulturoznawczą, antropologię społeczną oraz antropologię filozoficzną (Buchowski, 1995, s. 45).

Niniejszym chciałbym pójść tropem wyznaczonym przez przywołane głosy, tyle że przedmiotem mojej uwagi będzie antropologia kultury po wielkim przełomie, antropologia początku nowego stulecia, antropologia bezimienna jeszcze, nie rozpoznana w swojej specyfice, zamazanej przez terazniejszość i wielkie cienie niedawnej przeszłości. Nie jest to zadanie szczególnie wdzięczne, jesteśmy wszak —

odwołajmy się do Baudrillardowskiego sloganu — „po wielkiej orgii”, po rewolucji, wszystko już było, możliwości zostały wylicytowane. Sąd taki brzmi może nazbyt ogólnikowo, toteż spróbuję go poprzeć konkretnymi dowodami.

Przyjrzyjmy się oto, w jaki sposób antropologia zdefiniowana została przez jej promotorów i sympatyków. Dla Michała Buchowskiego (2000, s. 83) to „empiryczna filozofia”, „sztuka badań terenowych i interpretacji” (Buchowski, 2000, s. 83) albo „sztuka bycia w świecie, dzięki której kontakty z innymi pozwalają na wytwarzanie możliwych, dotąd nie zaistniałych znaczeń” (Buchowski, 2000, s. 84). W nieco innym ujęciu ten poznański badacz oznajmia, że dziedzina uprawiana przez „jest próbą ognia, w której trzeba mieć *ostre i przenikliwe spojrzenie połączone ze zmysłem krytycznym*” (Buchowski, 2000, s. 89). Cytowany już Robotycki jest z kolei przekonany, że: „Siła antropologii tkwi w konkretności. Jest to moje głębokie przekonanie” (Robotycki, 1998, s. 10). Stwierdza ponadto, że jego naukowa praca polega na pokazywaniu, że „nie wszystko jest oczywiste” (Robotycki, 1998). Perspektywa Wojciecha J. Burszty (1996, s. 14–15) jest nieco odmienna, widzi ono bowiem antropologię jako „nieustanne czytanie kultury (...) ponadto pisanie o kulturze, które jest nieuchronnie portretowaniem nas samych, wynikiem z pragnienia harmonijnego połączenia postaw, które pogodzić się nie dają: etnocentrycznej samoświadomości i fascynacji kulturową względnością”. Dla antropologa, dodaje Roch Sulima (2000, s. 7), „źródłem jest wszystko, wszystko też jest dla niego terenem”. Z tego wynika zaś niezbicie, że antropolog „zawsze” jest na badaniach: przy domowym obiedzie, w supermarkecie, w uniwersyteckiej kawiarni, na ulicy i podczas snu” (Sulima, 2000, s. 8). Znacząco przemawia także Dariusz Czaja, kreślący wizję antropologii jako „opowieści o rzeczywistości”, której podstawowym zadaniem jest „opisać i nazwać to, ‘co naprawdę jest’, odnaleźć owe warstwy rzeczywistości, które nie tylko zwyczajnie są, ale też (...) ‘dostarczają klucza’, prowadzą do sensów przekraczających powierzchnię zdarzeń” (Czaja, 2004, s. 17).

Skoro wiemy już, czym dla antropologów jest kluczowe pojęcie kultury, zapytajmy o to, w jakich terminach postrzegają i opisują samych siebie, własną — często jakże paradoksalną! — profesję. Katarzyna Kaniowska przekonuje do wiary w to, iż: „Historia antropologii poucza (...), że tak naprawdę tworzyli ją bądź żywiolowi ekstrawertycy, bądź neurotyczni wręcz introwertycy” (1995, s. 66). Teraźniejszość niczego w tym względzie zaś nie przesądza, bowiem tożsamość antropologa składana jest obecnie z elementów wywodzących się ze skonfliktowanych źródeł, tyleż uniwersalnych, co i prywatnych (Burszta, 2000, s. 93). Kolejną ze sprzeczności figury bycia antropologiem demaskuje Czaja: „Wedle pociesznego sloganu lat ostatnich, antropolog to ktoś, kto nade wszystko się dziwi (...). Dziwiący się antropolog, nie ukrywajmy — to brzmi dumnie (...). Tyle, że owo zdziwienie rzadko, o ile w ogóle, nawiązywało do greckiej tradycji mądrościowej, źródłowo z tym słowem związanej, najczęściej był to po prostu epistemologiczny czek bez pokrycia” (2004, s. 63). Cóż zatem wypada mu czynić? „Antropolog musi mieć odwagę różnić się

tam, gdzie wymagana jest powszechna zgoda — namawia Sulima — wdawać się we wrzawę blokowiska czy ulicy” (2000, s. 8–9). Wymaga to jednego, czy łatwego?, warunku: musi „siebie używać jako narzędzia poznania świata” (Sulima, 2000, s. 11). Dla jednego z badaczy oznacza to, że antropolog „przypomina detektywa (...) próbuje różnych tropów, śledzi odmienne wątki i układa je w prowizoryczne łańcuchy wnioskowań” (Burszta, 1996b, s. 9). By móc funkcjonować w charakterze takiego kulturowego kameleona i nie zagubić w tym sensu własnej pracy, „potrzeba próby dystansu — zarówno przestrzennego, jak i intelektualnego” (Burszta, 1996b, s. 9). Naturalnym jakoby środowiskiem antropologa kultury ma być biblioteka. Dlaczego? Gdyż „biblioteka i antropologia tyle mają ze sobą wspólnego, że wspólnie uczą pokory i dystansu” (Burszta, 1996c, s. 45). Pamiętając cały czas o Geertzowskich przestrożach przed zbyt jednoznacznymi obrazami (które są albo z gruntu fałszywe, albo powstały w umyśle kalekim), dodajmy do powyższego stwierdzenia ważny kontrpunkt. Buchowski orzeka mianowicie, że „nie wystarczy być wędrowcem po lekturach, owym osławionym *flâneurem* buszującym w bibliotece (...). Trzeba zgłębić życie ludzi z krwi i kości” (Buchowski, 2000, s. 83).

Takie definicyjne ujęcia — a zapewne można by przytoczyć im podobnych znacznie więcej — czynią z antropologii kultury dyscyplinę jednoznacznie otwartą, maksymalnie wielogłosową, ostatecznie pograniczną, wciąż poszukującą i przekraczającą samą siebie. Badacz nie tylko analizuje, ale także przeżywa, nie ogranicza się do kondycji wścibskiego świadka, ale ochoczo przystaje na bycie uczestnikiem, wtapiając się w konkretny świat-obraz. Nazywa i bywa nazywanym, nadaje sensy i jest usensawniany (bądź nie, co zwykle prowadzi do zgorzknienia i ucieczki w wąską profesjonalizację). Z czym tu zatem walczyć, jak wzbudzić w sobie wstręt do metodologicznej i przedmiotowej swobody, przeciw czemu wznosić barykady i ogłaszać nowe manifesty? Jedyнным chyba zauważalnym ruchem, jedynym istotnym przesunięciem byłaby w tym kontekście *r e a k c j a*, powrót do dawnej formuły, ograniczanie dyscypliny, tłumienie różnych głosów, okopywanie się w ciasnej cytadeli (z czym, póki co, do czynienia mamy jedynie incydentalnie — na szczęście!).

Poniżej podejmuję się próby zarysowania horyzontu antropologii kultury następnego pokolenia, przedstawienia kolejnego etapu jej rozwoju w Polsce. Idzie mi przede wszystkim o jej zróżnicowanie tematyczne, będące tyleż kontynuacją wątków podjętych już wcześniej, co i mierzeniem się ze zjawiskami, które dopiero były się wyłaniać. Zbiór przywołanych autorów i tekstów nie pretenduje — podkreślam to wyraźnie — w żadnym razie do opisu pełnego ani ostatecznego, oparłem się w tym względzie o własną wiedzę, która na pewno w wielu miejscach jest wrywkowa. Moim zadaniem nie było jednak zestawienie wyczerpującej bibliografii, chciałem raczej przedstawić najbardziej istotne obszary naukowych zainteresowań. Pominąłem tu, rzecz jasna, ogrom prac, które moim zdaniem nie mieszczą się w ramach antropologii kultury, pozostawiając ich analizę osobom bardziej kompetentnym. Zauważmy przy okazji, że wielość przytoczonych tu nazwisk i tytułów jest nie tylko

rezultatem pracowitości młodych antropologów, choć ten czynnik ma znaczenie pierwszoplanowe. Bezdyskusyjnie istnieją dzisiaj większe możliwości publikowania, mamy więcej otwartych trybun: od września 2000 roku ukazują się oto „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, wydawane przez Katedrę Etnologii UW; Stowarzyszenie Etnografów i Antropologów Kultury „Pasaż Antropologiczny” na początku 2002 roku wydało pierwszy numer pisma „Op. cit”; toruński Instytut Etnologii zapoczątkował właśnie publikację „Okolic”; przypomnijmy, że w roku 1995 studenci poznańskiej etnologii i antropologii kulturowej zaczęli redagować „Magazyn Etno(logiczny)”, ale inicjatywy tej wciąż nie udaje się kontynuować. Nie zapominałmy o tym, że w roku 1997 wystartowała nowa seria „Poznańskich Studiów Etnologicznych”, a rok później zainaugurowała swoją działalność krakowska seria wydawnicza „Anthropos”.

I ostatnia uwaga porządkująca: zaliczenie poszczególnych autorów w poczet antropologii kultury następnego pokolenia wiązało się często z wyborem arbitralnym (preferowałem wykształcenie antropologiczne i takąż afiliację zawodową). Z tego powodu poza wyznaczonym kręgiem znalazły się osoby, których wpływ zaiste trudno przecenić. Wymieńmy więc dla porządku: Leszek Kolankiewicz, twórca brawurowych interpretacji afrobrazylijskich kultów opętania (1995) i źródeł teatru (1999); Anna Wieczorkiewicz (1996), eksplorująca pogranicza antropologii i teorii literatury, wtajemniczona w arkaana retoryki wypowiedzi muzealnej (1996a); Andrzej Piotr Kowalski, któremu zawdzięczamy zupełnie nowatorskie ujęcie symbolu w kulturze archaicznej (1999; 2001); Ewa Domańska, uparta propagatorka narracji mikrohistorycznych (1999), łączniczka z najciekawszymi postaciami we współczesnej historiografii (np. 1996); wreszcie Marian Kempny, będący wytrawnym znawcą współczesnych sporów teoretycznych wokół kluczowych dla antropologii kultury pojęć (1994; Buchowski, Kempny, 1999; Kempny, Nowicka, 2003).

Rozpocznijmy tedy szkicowanie obrazu od nurtu teoretycznego. Rozważania teoretyczne zajmują obecnie znacznie mniej miejsca niż wcześniej, nie powstają na tym polu prace—manifesty, konferencje rzadko bywają poruszone polemicznym ferworem. Jest to na pewno jeden ze skutków bycia po—, o czym już wspominałem. Nie oznacza to skądinąd całkowitego *désintéressement*, nadal istotną kwestią pozostaje rozliczenie się ze spuścizną ponowoczesnego przełomu w nauce i poza nią. Najżywsze bodaj zainteresowanie wzbudza ciągle postać Clifforda Geertza i jego propozycja antropologii interpretatywnej. Generalnie uznaje się ją za przedsięwzięcie autorskie (podobnie jak dekonstrukcję Derridy czy też psychoanalizę Lacana), bogate wszelako w liczne inspiracje. Badaczowi temu poświęcona została interesująca i bardzo potrzebna praca zbiorowa (Wolska, Brocki, 2003), gdzie — poza przekładami artykułów i zapisem wywiadu z Geertzem — podjęto między innymi próbę przybliżenia jego stanowiska za pośrednictwem najczęściej formułowanych wątpliwości i pytań (Brocki, 2003) oraz zarysowano dość osobliwą recepcję Geertzowskiego dzieła na gruncie polskim, która balansuje między bezkrytyczną admiracją i równie bezkrytycznym odrzuceniem (Kuligowski, 2003c).

Rozważania mieszczące się w nurcie teoretycznym nie wyczerpują się bynajmniej na przepracowywaniu stanowiska autora *After the Fact*. Często przywoływanym autorem jest również James Clifford, jemu zatem także poświęcano osobne omówienie (Kuligowski, 2000). Marcin Brocki (1999) z kolei celnie analizuje krytykę refleksji postmodernistycznej w antropologii, która w ferworze walki i zadanych polemik podważa własne podstawy, ujawniając tym samym swój głęboko ideologiczny charakter. Magda Gimbut (2003) podejmuje ważki problem modeli epistemologicznych, podkreśla także wagę rozróżnienia pomiędzy przedmiotem badania (wycinkiem rzeczywistości) a przedmiotem poznania (jednym z partykularnych wymiarów tego wycinka). Jacek Dziekan (2002) zajmuje się subtelnosciami wciąż dyskutowanej koncepcji Victora Turnera, przede wszystkim relacją między teatrem a rytuałem, tłumaczy także teksty dotyczące jego koncepcji (Deflem, 1999). Dorobek tego badacza studiuje także Marcin A. Kafar (2002), wprowadzając nas doń poprzez epizody z jego biografii. Na wyróżnienie zasługuje całościowe zaprezentowanie idei społeczeństwa pierwotnego, jaka formowała się na przestrzeni wielu dekad w antropologii brytyjskiej (Dohnal, 2001). W tym teoretycznym nurcie sformułowano także generalną wizję ponowoczesnej teorii naukowej — doświadczenia, które interpretuje doświadczenie — jako drogi ku przekroczeniu, wyjściu poza już oswojone, która prawdziwie sprawdza się dopiero w zetknięciu z tym, co obce (Kuligowski, 1998).

Specjalne miejsce w tego typu rozważaniach zajmuje problem języka. Bardzo wyraźnie mówi się o jego zniekształcającym wpływie na proces tworzenia antropologicznych reprezentacji, o konieczności porzucenia wiary w istnienie przezroczystości w tym względzie (Brocki, 2001a). Skoro zatem skazani jesteśmy na komunikowanie się poprzez gęstą zasłonę figur językowych, skoro nie ma sposobu na ucieczkę od Derridiańskich „białych metafor” (takich choćby, jak ‘punkt widzenia’, ‘pole badawcze’, ‘perspektywa’), warto przyjrzeć się wartościom poznawczym takiej (an)tropologii. Przykładem są uwagi na temat analogii jako podstawowej zasady interpretacyjnej (Kuligowski, 1996). Rewizja dotychczasowej tradycji pisarskiej funkcjonującej w antropologii — od realizmu etnograficznego aż po eksperymenty z mnogim autorstwem — legła u źródeł powstania projektu antropologii refleksyjnej (Kuligowski, 2001). Ma ona polegać na uznaniu dialogu za kondycję najbardziej ludzką, przez to z kolei nie dającą się wyeliminować z praktyki antropologicznej. Praktyka ta z kolei szuka swojej etycznej legitymacji w budowaniu tekstów, czyli uzgadnianiu wspólnej wersji rzeczywistości, czynieniu jej zrozumiałą aż do momentu, w którym wszelkie uzasadnienia tracą swą moc wyjaśniającą.

Wspomnijmy jeszcze zbiór tekstów daleko odchodzący od paradygmatycznego trybu lektury, nie tylko zresztą prozy antropologicznej (Burszta, Kuligowski, 2002). Uprzywilejowanie pola narracji, nie zaś pola epistemologicznego, wsłuchanie się raczej w prawdę psychologiczną niż prawdę empiryczną zaowocowało ciekawymi interpretacjami twórczości Carlosa Castanedy (Frąckowiak, 2002), Wiesława Myśliwskiego (Łagoda, 2002a), Johna Bartha (Kuligowski, 2002b).

Polska antropologia kultury nie porzuca starych tematów. Pojawiły się przecież w jej ramach monograficzne reprezentacje społeczności lokalnych, przede wszystkim z uwzględnieniem zmian społecznych wiążących się z transformacją roku 1989 (drogowskazy ustawił tutaj Buchowski [1996a; 1996b]). Odchodzi się w nich od paradygmatu ocalania, przedmiotem uwagi badawczej nie są już rudymenty tradycyjnej kultury ludowej, zamiast nich znajdziemy takie terminy, jak „nowy lokalizm”, „euroregion” czy „globalizacja” (Górny, 2003). Podobnie w badaniach pogranicza polsko–niemieckiego kluczowym terminem staje się nieznana wcześniej kategoria „euroregionu” i „integracji europejskiej” (Dudziak, 2001). We Włodawie analizie poddano relacje między oswojoną wiedzą o przeszłości, a tworzoną spontanicznie, niejednoznaczną wizją współczesności (Górny, Marczyk, 2003); na terenie wsi mazurskich badano z kolei potoczną wiedzę dotyczącą spraw publicznych oraz funkcjonowania władzy, zarówno tej lokalnej, jak i centralnej (Malewska–Szałygin, 2002). Projekt o podobnie zarysowanej problematyce, tym razem pod etykietą „etnopolitologii”, przeprowadzony został także we wsiach okalających Nowy Targ (Malewska–Szałygin, 2003).

Kolejną tematyczną kontynuacją jest zapewne zagadnienie religijności ludowej. Zdarzenia o charakterze mirakularnym w obszarze katolickiej religijności ludowej (miejsca święte, wizjonerzy, znaki, postaci świętych) przedstawił Hubert Czachowski (2003). Problematykę obrazowania misteryjnego, które pospołu żywi się obrazem oficjalnym i apokryfem, bada Jarosław Eichstaedt (2003). Podobną perspektywę przyjęto w analizie objawienia fatimskiego (Czachowski, 2003a). Dodajmy, że zdobywające sobie coraz większą popularność sanktuarium w Licheniu oglądano z perspektywy czysto estetycznej (Klekot, 2002), wskazywano też, że jest ono ewidentnym przykładem odchodzenia od symboliki do wiernego odtwarzania rzeczywistości (Kula, 2002) — potwierdzając tym samym obiegu opinie nazywające to sanktuarium „religijnym Disneylandem”.

Do tego nurtu refleksji włączyłbym również studia dotyczące zjawiska New Age. Najwytrwalszą jego badaczką jest bodaj Anna E. Kubiak (1997; 1999; 2002; 2003), która przygląda mu się z perspektywy duchowości kobiecej, myśli ponowoczesnej, a także twórczości artystycznej (która jest pozbawiona ostrych granic, zdecydowanie eklektyczna, oparta o wewnętrzne przeżycia twórcy, zwrócona ku motywom naturalnym i religijnym).

Nadal kontynuowane są studia z zakresu antropologii miasta. Sensownie, jak się wydaje, wydzielić można w ich obrębie dwa ujęcia: z jednej strony mamy do czynienia z pojmowaniem miasta jako przestrzeni mitycznej, wielkiej wylegarni mitów i tropów (Jot–Drużycki, 1998), a źródłem do analizy miasta stają się Schulzowska *Ulica Krokodyli* (Dudziak, 1998) albo inspiracje płynące z klasycznych prac Bystronia, m.in. postulat przyglądania się „drobiazgom” codziennym (Dziecielski, 2001); z drugiej strony powstają socjologizujące ujęcia różnych grup mieszkańców wielkich aglomeracji i przestrzeni, w których one żyją i przemieszczają się (Dohnal, 2002; Dudziak, 2003a). Wszystko wskazuje na to, że nasze życie —

i sztuki, i emocje, i wartości, i rojenia — stają się esencjonalnie miejskie, tedy ten nurt badań ma przed sobą interesującą przyszłość.

W ośrodku wrocławskim dalej prowadzi się studia nad ciałem, cielesnością i ich kulturowymi znaczeniami. Brocki — najsystematyczniejszy badacz tych zagadnień — przekonuje nas, że język ciała, jako złożona struktura, funkcjonująca w obrębie wielu porządków kulturowych i na przecięciu różnych logik społecznych, współtworzy nasze definicje człowieka i opozycje między naturą a kulturą. Ten zaś fakt jednoznacznie sytuuje go w obrębie zainteresowania współczesnej antropologii kultury (Brocki, 1994; 2000; 2001). Marek Rokita (1999), w analizach bardziej szczegółowych, zajmuje się fenomenem higieny osobistej w świecie zdominowanym przez dyskurs szczupłego, pachnącego i wiecznie młodego ciała.

Na szczególną uwagę — moim zdaniem — zasługują wszelako te wątki, które dopiero w ostatnich latach doczekały się zasłużonej uwagi badawczej, one bowiem z stopniu najwyższym współtworzą oblicze nowego pokolenia polskiej antropologii kultury. Wśród tychże wątków wymienić należy z całą pewnością: (1) antropologię wizualną, (2) szereg analiz dotyczących różnych wymiarów funkcjonowania kultury popularnej, (3) antropologię fundowaną na inspiracjach refleksją feministyczną, (4) całe spektrum problemów związanych z procesami globalizacyjnymi oraz raczkującą dopiero (5) antropologię Internetu.

Nim wszelako przejdę do omówienia wymienionych zakresów tematycznych, chciałbym wyróżnić dwa projekty o rysie wyraźnie autorskim. Oryginalną tematykę podejmuje oto Tarzycjusz Buliński. Postrzegając kulturę jako ogromny mechanizm wychowawczy, zapytuje o to, czy różne typy kultur — wyróżnia tu społeczeństwo pierwotne, religijne oraz nowoczesne — dają w efekcie inne typy człowieka (2002). Aplikując tak postawione pytania, podnosi też kwestie miejsca i znaczenia nauczania kultury popularnej we współczesnym dyskursie pedagogicznym (2002). Waldemar Kuligowski z kolei podejmuje studia nad kulturową historią idei miłości w ramach kultury Zachodu (2002). Wychodzę z założenia, że można analizować miłość na podobieństwo określonych idei, stylów w sztuce, formacji dyskursywnych, doktryn politycznych. Stają się one wówczas bardzo interesującymi „wziernikami” w historię kultury, a przedmiotem interpretacji są kulturowe obrazy i społeczne wyobrażenia, „publiczne symbole” miłości („miłości w kulturze” poświęcono monograficzny numer pisma „Op. cit.” z kwietnia i maja 2004 roku).

Nijak nie da się pominąć tutaj organizowanych od kilku lat spotkań z cyklu „Colloquia Ethnologica”, które gromadzą coraz liczniejszych przedstawicieli następnego pokolenia antropologicznego (współ z ich starszymi towarzyszami). W jakże gościnnych progach Muzeum Wnętrz Dworskich w Ożarowie honory gospodarza pełni Jarosław Eichstaedt, który jest zarówno *spiritus movens* tych naukowych sympozjonów — dotychczas dotyczyły one biesiady, kanonu—apokryfu, kategorii pamięci i relacji antropologia — historia, a ich plony publikowano w osobnych książkach (Eichstaedt, 2000; Eichstaedt, Piątkowski, 2003) bądź na

łamach „Polskiej Sztuki Ludowej. Kontekstów” (2003) — jak i dobrym duchem całego towarzystwa. Gdybym miał pokusić się o wskazanie miejsca spotkań nowej generacji, musiałbym wymienić nazwę Ożarów — jest to na razie inicjatywa bez precedensu.

Powróćmy teraz do wymienionych powyżej tematów: (1) Nie popełnię chyba błędu, określając antropologię wizualną jako nowe pole badawcze polskiej antropologii kultury. Owszem, już przed laty dokumentowano kulturę przy użyciu aparatów fotograficznych i kamer filmowych, już przed laty czasami o tym pisano, ale dopiero obecnie w pełni zaczynamy zdawać sobie sprawę z siły obrazu. Analitycy kultury wizualnej, w której przyszło nam żyć, ostrzegają wprost: widzialność jest pułapką, coraz doskonalszy obraz to nie tylko większa dokładność, ale także zagrożenie, opresja, czasami nawet przemoc. Wczorajsze pytania o to, kto mówi, w czym imieniu i w jakich celach, należy obecnie przeformułować do postaci, kto fotografuje/filmuje, dla kogo, po co, w czym interesie? Antropologia wizualna staje się obecnie programem badania systemów wizualnych w różnych kulturach, kolejnym sposobem na dotarcie do tego, jak rozumiemy świat, nie tylko ten widzialny.

Jestem pewny, że jest to temat, z którym będziemy musieli się mierzyć w najbliższych latach. Równie pewnie można stwierdzić, że najbardziej kompetentnym promotorem antropologii wizualnej jest u nas Sławomir Sikora. To on uważnie rekonstruuje dzieje tej subdyscypliny, tłumaczy teksty jej przedstawicieli (np. Wright, 2000), przybliża ważne prace (Sikora, 1999), prezentuje oryginalne postaci (Sikora 2004a). Podejmuje takie zagadnienia, jak relacje między fotografią a metaforą czy rozrachunek z krytyką wizualności jako naczelną zasadą poznania w naszej kulturze (1997). „Zdjęcie staje się ucieleśnieniem i nośnikiem wyznawanych przez dane osoby światów wartości — pisze w ostatniej pracy (Sikora, 2004, s. 113). — Interpretacja i rozumienie fotografii zawsze ‘zanurzone’ jest w naszej własnej kosmogonii, świecie naszych doświadczeń”;

(2) Przestrzenie i teksty kultury popularnej stały się w ostatniej dekadzie jednym z ulubionych tematów badawczych antropologów kultury. I dobrze się stało, bo wiem — jak czytamy u Burszty i Kuligowskiego (1999, s. 11) — „kultura popularna jest dziś matecznikiem ludzkości, kołyską nowych pokoleń, naturalnym domem czterdziestolatków, dominującym wspomnieniem tych, co odchodzą (...), każdy z nas jest w jakiś sposób pop”. Nie dotyczy to zresztą li tylko naszego kręgu kulturowego. Johannes Fabian (1998) stwierdza mianowicie, że nie da się zrozumieć współczesnej sytuacji kulturowej w Afryce bez pojęcia kultury popularnej, do połowy lat 70. ignorowanej jako czynnik wyłącznie „psujący” obraz społeczeństw tradycyjnych. Skoro chcemy zajmować się kulturą bieżącą, skoro chcemy utrwaląć to, co aktualne i jeśli na dodatek ambicja podpowiada nam, by śledzić owego nieuchwytnego ducha czasu, popkultura musi zajmować uprzywilejowane miejsce w polu naszych zainteresowań.

Antropologów kultury kuszą poznawczo bardzo różne zjawiska z tego kręgu: opisuje się *wrestling* jako specyficzny spektakl kulturowy (Wieland, 2002); w mu-

zyce rockowej dostrzega się arcyważny katalizator wspólnotowości (Dudziak, 2003b; Walczak, 2003); próbuje się uchwycić specyfikę *rave parties*, święta uczestników kultury techno (Kafar, 1999), rejestruje się, obecną w warszawskich autobusach od 1996 roku, „wlepkę” (jot–Drużycki, 1999). Ciągłe wiele miejsca poświęca się jednemu z kardynalnych symboli popkultury, jakim jest reklama. Jest ona postrzegana wprost w kategoriach klucza do zrozumienia kultury (Pomieciński, 2003), jako specyficzna forma perswazyjna, która zawiesza dawne demarkacje między realnym a wyobrażonym (Holc, Pomieciński, 2001) albo jako widowiskowy proces budowy nowego mitu (Kuligowski, 2003a). Widzi się w niej ponadto wyrazisty proces manipulowania znakami i słowami (Metelski, 2003) bądź — zupełnie poważnie — nową teorię spiskową, zarządzaną potajemnie przez władających mediami specjalistów od marketingu (Kowalczyk, 1996). W tym kontekście mamy także do czynienia z analizą konsumpcjonizmu (Łagoda, 2002), czyli postawą rozpiętą między wyraźną zewnątrzsterownością (wybór sprowadzony do dylematu kupić—nie kupić) a zachowaną podmiotowością (jak z „ich” przedmiotów zrobić użytek dla siebie).

Za istotne zagadnienie tak poznawcze, jak i społeczne uznano zderzenie popkultury z edukacją, ich wzajemny dialog i próby przyjaznego współistnienia. Pyta się więc, jak i po co nauczać krytycznego rozumienia tekstów kultury popularnej w dzisiejszych szkołach (Kuligowski, 2002c), poświęcając tej skomplikowanej materii osobną konferencję naukową, której rezultaty znaleźć można w dwóch publikacjach (Burszta, de Tchorzewski, 2002; Kuligowski, Zwierzchowski, 2002).

W polu antropologicznych interpretacji kultury popularnej daje się dostrzec wyraźne przesunięcie akcentów. Popkultura (a nie nareszcie ‘kultura masowa’, ewidentnie będąca częścią programowo krytycznego wokabularza sprzed ponad pół wieku) pojmowana jest coraz częściej jako przestrzeń oporu i konfliktu, a nie gnuśnej inercji i degradacji; to miejsce tworzenia się podmiotowości człowieka—konsumenta, nie zaś dodatek do jednowymiarowej egzystencji *everymana* (tu wyraźne inspiracje brytyjską szkołą *cultural studies*). Kulturę popularną konceptualizuje się jako jedno z najistotniejszych źródeł tożsamości współczesnego człowieka (Kuligowski, 2002a);

(3) Ostatnie trzy dekady w humanistyce znaczone były przez rosnące zainteresowanie kategorią płci kulturowej (*gender*) i wyłanianiem się tak zwanej antropologii feministycznej (kwestią zasadności powoływania tej subdyscypliny nie będę się w tym miejscu zajmował). Opublikowano na tej fali wiele cennych prac dotyczących ról męskich i kobiecych, ideologii relacji płci (tu przywołajmy alternatywną interpretację instytucji społecznych na jakże dobrze znanych etnologom Wyspach Trobrianda [Weiner, 1976]), dowodnie przedstawiono androcentryzm obecny na większości etapów rozwoju nauki, w tym antropologii kulturowej. Mimo że nadal refleksja feministyczna bywa usuwana poza obszar poważnej teorii naukowej — z rozmaitych powodów, tyleż leżących po stronie intelektualnie rozleniwionych mężczyzn, co i nekających ich myślowy komfort kobiet — nie zabrakło jej interesujących przejawów w najnowszej antropologii kultury w Polsce.

Miejsce, pozycję i organizacje kobiet w Polsce po systemowej transformacji roku 1989 z powodzeniem bada Monika Baer (2003a; 2003b; 2003c). Jej analizy są głęboko osadzone w kontekście *gender studies*, kategoria kobiety i kobiecości rozpatrywana jest na tle wyłaniającej się klasy średniej, opisy dotyczą poszukiwania miejsca w nowym układzie społecznym, budowania tożsamości w oparciu o nowe wartości i aspiracje. Innym przedmiotem analizy jest kobieca duchowość. Prezentuje się ją na przykładzie międzynarodowej grupy Brahma Kumaris, która — kierowana przez tak zwane „starsze siostry” — dostrzega w pierwiastku kobiecym nie tylko fundament życia, ale także twórczości i jednostkowej wolności (Kościańska, 2003).

Nie ulega dla mnie wątpliwości, że ten nurt badań nad kulturą będzie się na gruncie polskim nadal bujnie rozwijał. Na zainteresowanie antropologów czeka wszak wiele ważnych tematów: na przykład analizy „stylów konwersacyjnych”, męskiego i kobiecego, zainicjowane przez Robin Lakoff (1975) i kontynuowane z rozmachem przez Deborah Tannen (np. 1997; 1999); krytyczne przyjrzenie się tradycji polskiej etnologii, z nastawieniem na szukanie wpisanych w nią „zniekształceń” wynikających z dominującej męskiej perspektywy (na ‘odkrycie’ czeka niezwykła praca Stanisława Szantera, ucznia Bystronia, z 1948 roku); a także śledzenie seksistowskich bądź patriarchalnych elementów na różnych poziomach wspólnej kultury (w odniesieniu do kultury rocka patrz: Kuligowski, 2003b). Rewizji wymagają ponadto, jak sądzę, dwa fundamentalne założenia feministycznej perspektywy badań nad kulturą, które przyjmowano dotąd bez większych oporów. Pierwsze mówi o uniwersalnym kojarzeniu kobiety ze światem natury (albo tym, co prywatne), mężczyzn natomiast z przestrzenią kultury (albo tym, co publiczne). Drugie zaś jest aksjomatem, wedle którego we wszystkich kulturach pozycja kobiety była generalnie gorsza niż pozycja mężczyzny. Raporty antropologów zaburzają ten klarowny i ideologicznie poręczny obraz, pokazując wyraźnie, że nie wszystkie grupy ludzkie wytworzyły opozycję między naturą a kulturą (lub między prywatnym a publicznym). Poważne potraktowanie twierdzenia mówiącego, że kategoria „kobiety” i „mężczyzny” jest skonstruowana kulturowo, wyklucza poza tym jakąkolwiek homogeniczność w tym względzie — fakt oszałamiającej różnorodności kulturowej przeczy temu w sposób nie podlegający dyskusji. Przemyśleć trzeba tu na pewno relacje między wymiarem symbolicznym a socjologicznym współbycia męskości z kobiecością. (Wskażmy na zabawny w istocie paradoks: termin *history* często zastępowany jest przez współczesne badaczki terminem *herstory*, pierwszy z nich bowiem — „jego historia” — skażony jest wpisaniem w siebie dominującym, męskim punktem widzenia. Zapomina się przy tym zupełnie o tym, że źródłosłów słowa historia nie ma nic wspólnego z językiem angielskim.)

Wciąż winny powstawać teksty obszernie zajmujące się związkami między refleksją feministyczną a antropologią kulturową/społeczną, samotną jaskółką jest w tej materii opracowanie Baer (1997). Nadal czekamy na polskie *Women Writing Culture*;

(4) Termin „globalizacja” — który słownik Webstera wymienił po raz pierwszy w 1961 roku — zdominował nauki społeczne przełomu lat 80. i 90. To wówczas pojawiły się określenia w rodzaju „transnarodowa scena”, „kompresja świata”, „globalna ekumena”, „świat będący jednym miejscem”, „przepływy”, „transnarodowe powiązania” (Kilminster, 1999). Można wszelako przyjąć, że badacze stworzyli dwa dominujące podejścia do procesów globalizacyjnych. Pierwsze z nich kładzie nacisk przede wszystkim na globalne współzależności ekonomiczne, a jego promotorem jest Immanuel Wallerstein (1974; 1979; 1990), który swoją wpływową teorią ustanowił model dla licznych badań. Nowoczesny system światowy (*the modern world system*) jest, jego zdaniem, z gruntu kapitalistyczny. Życie społeczne i polityka narodowa są więc pospołu efektami ekonomicznej logiki kapitału gromadzonego przez światową ekonomię. Ta zaś dzieli świat na wyraźne strefy — Wallerstein wyróżnia centra, peryferie, semi-peryferie oraz obszary „zewnątrzne” (Castells [1999] w swoim *opus magnum* mówi w tym przypadku o tak zwanym „IV świecie”, czyli regionach i ludziach nieprzydatnych ani jako producenci, ani jako konsumenci). Ogromne znaczenie działań międzynarodowych koncernów i krążenie kapitału przynosi obecnie raczej pogłębianie się różnic ekonomicznych niż ich eliminację. Dzieje się tak dlatego, że światowy system ekonomiczny jest dynamiczny, ale jego fundamenty wciąż pozostają niezmiennie.

Od tej neo-marksistowskiej perspektywy znacznie bardziej interesująca dla antropologa wydaje się jednak optyka kulturowicza. Arjun Appadurai (1996, s. 32) przekonująco przecież wykazał, że „dla zrozumienia nowej globalnej ekonomii kulturowej nie wystarczają już modele centra — peryferie”. Zamiast tego zaproponował posługiwanie się zestawem oryginalnych neologizmów, które łączą sufiks *scape* z takimi pojęciami, jak *ethno-*, *media-*, *techno-*, *ideo-*, *finance-*. Te rozmaite „krajobrazy” to klocki, z których złożona jest zglobalizowana rzeczywistość, a ich immanentnymi cechami są: amorficzność, płynność, nakładanie się na siebie. Bezwzględnie kluczowe dla zrozumienia sensu tego nowego słownika jest dostrzeżenie niejednoznacznych powiązań między mediami i migracjami; badacz ten nie wierzy bowiem w homogenizację świata, nawet gdyby konsumpcja stała się nowym rodzajem pracy, którą wszyscy będziemy musieli znosić. Rozejrzyjmy się wkoło, radzi Appadurai — „tureccy gąstarbeiterzy w Niemczech oglądają tureckie filmy w swoich niemieckich mieszkaniach, tak samo jak Koreańscy w Filadelfii oglądali w 1988 roku Igrzyska z Seulu poprzez satelity nadające z Korei, i tak jak pakistańscy taksówkarze w Chicago słuchają z kaset kazań nagranych w meczetach Pakistanu albo Iranu” (Appadurai, 1996, s. 4).

Zarysowana w ten sposób perspektywa w centrum zainteresowania sytuuje takie zagadnienia, jak symboliczne reprezentacje, polityka kulturowa, technologia informatyczna, światowe media, ruchy religijne i społeczne, „nowe tradycje”. Zauważa się, że rozwój globalnej komunikacji doprowadził do swoistej „kompresji” ludzi oraz miejsc, co z kolei zaowocowało rozszerzeniem i relatywizacją lokalnych doświadczeń. Stąd bardzo wiele pisze się o napięciu między „uniwersalizmem”

a „partykularyzmem”, czy „homogenizacją” a „fragmentaryzacją”, stąd emblematycznym nazwiskiem dla tego podejścia jest z pewnością Roland Robertson, autor koncepcji „glokalizacji” (1990; 1992; Robertson, Lechner, 1985). Glokalizacja każe zrewidować dotychczasowe ujęcia, wskazując na nowe rodzaje relacji między przestrzeniami lokalnymi a globalnymi (ciekawe jest to, że termin ten wywodzi się z ekonomii, zaczerpnięty bowiem został z teorii dotyczących marketingu, a dokładniej opisywał proces dostosowywania określonych produktów do lokalnych warunków i odbiorców). Wszelkie globalne trendy winny być, zdaniem Robertsona, analizowane i oceniane przez pryzmat lokalnych inicjatyw i wartości. Globalną scenę należy postrzegać w kategoriach „macierzy możliwości”, która generuje bynajmniej nie jakąś jednolitą kulturę światową, ale daje do dyspozycji wiele odmiennych wyborów i kombinacji.

Wszak rzeczywistym efektem globalizacji jest, przekonuje Leo Ching (2000), regionalizm raczej niż jakiś jednorodny system. W podobnym tonie wypowiadał się też Anthony Giddens, utrzymując, że globalizacja nie jest wyłącznie zjawiskiem występującym „tam, na zewnątrz”, odnoszącym się do systemów światowych, ale dzieje się również „tutaj, wewnątrz”, dotykając naszej codzienności, a nawet intymności. „Globalizacja dokonuje swoistej inwazji w lokalność, lecz nie prowadzi do zniszczenia lokalnych kontekstów; wprost przeciwnie — twierdzi brytyjski socjolog — nowe formy lokalnej tożsamości kulturowej i autoekspresji są przyczynowo związane z procesami globalizacji” (Giddens, 1996, s. 366). Dla Ulfa Hannerza z kolei, globalna kultura „powstaje poprzez wzrastającą współzależność kultur lokalnych” i rozwija się „bez wyraźnego zakotwiczenia na jednym terytorium” (Hannerz, 1990, s. 237).

Wynika z powyższego niezbicie, że globalizacja to jeden z tematów, który winien najżywiej interesować antropologów kultury, także w Polsce. Niestety, na razie prac dotyczących kulturowego wymiaru globalizacji nie powstało zbyt wiele. Ciekawe jest w tym kontekście zainteresowanie muzyką folkową, czyli zjawiskiem o charakterze globalnego trendu, które wyrasta przy tym z lokalnych kontekstów. Magdalena Sztandara (2001) nazywa to „powracaniem do korzeni”, Kuligowski zaś rozpatruje ten fenomen w kategoriach „tradycji wytworzonej” (2001a) bądź opisuje jako dialog wartości „globalnych i parafialnych” (2004). Ta sama dwójka autorów podjęła ponadto — niezależnie od siebie — problematykę związaną z funkcjonowaniem w naszym kraju Wiejskich Alternatywnych Społeczności. Wyłaniające się w końcu lat 80. niewielkie wspólnoty młodych ludzi z miast, którzy postanowili przenieść się na wieś i tam prowadzić inne, alternatywne życie, wyraźnie mieszczą się w nurcie globalnych przemian kulturowych. Polskie wspólnoty są zresztą dzisiaj częścią światowej sieci ekologicznych wsi (Global Eco-Village Network). Zmienne, wciąż w procesie kształtowania się, społeczności jawią się tedy jako bardzo intrygujący i atrakcyjny przedmiot badań: ze względu na ich antyurbanizm (Sztandara, 2001a), postulowaną, a czasem i rzeczywistą alternatywność (Sztandara, 2002) czy wreszcie z uwagi na wpisany w logikę ich istnienia rys glokalizacyjny (Kuligowski, 2003d).

Jestem przekonany, że tematyka globalizacyjna stanie się w najbliższych latach jednym z czołowych riffów antropologii kultury w Polsce, bo po prostu nie ma innego wyjścia. Homogeniczne, zamknięte grupy i narody, zamknięte terytoria, samorodne wartości to już pieśń przeszłości, a może jedynie figura myślenia ceniącego sobie najwyżej własny komfort. Wydaje się, że na serio będzie trzeba prze-myśleć zalecenie George'a E. Marcusa (1995), który namawiał do podjęcia badań w wielu miejscach; przywiązanie do jednego punktu na mapie nie wystarcza bowiem obecnie do rzetelnego wypowiedzania się na temat kondycji świata zglobalizowanego i jego mieszkańców. Jeśli zgodzimy się co do tego, że grecka *empeiria* znaczy „doświadczenie”, to musimy przyznać, że współczesność wymaga czegoś więcej ponad klasyczne stacjonarne badania terenowe. W globalnej „przestrzeni przepływów” i wszechpowiązań zakrawa to zwyczajnie na anachronizm;

(5) Wirtualizacja stoi dzisiaj w jednym rzędzie z kluczowymi kategoriami współczesnej teorii kultury, takimi jak subiektywność, działanie, struktura, przestrzeń i czas. Ustawia się ją przy tym na długim historycznym kontinuum, ogarniającym między innymi rytuał, wiarę w cuda, barokową architekturę, transsubstancjację. Te źródła powodują, że powszechnie stosowane opozycje w rodzaju wirtualne/rzeczywiste lub abstrakcyjne/konkretne, komplikują się. Wszak to wirtualne jest dziś rzeczywistością istniejącą, a abstrakcyjne zaledwie możliwym. Jaka byłaby w tym kontekście różnica między zjawiskiem *déja vu* a symbolem? Ponadto, Rob Shields (2003) bodaj jako pierwszy połączył wirtualność z Turnerowską definicją liminalności: w obu wypadkach idzie przecież o bycie *between* i *betwixt*, o próg, stawanie się.

Już na tym ogólnym poziomie widać, że kategoria wirtualności nie jest dla antropologii kultury zjawiskiem z innej planety, esencjonalnie obcym, wobec którego jesteśmy bezradni. Można przecież przyglądać się Internetowi za pośrednictwem takich znajomych kategorii, jak przestrzeń, czas, wiedza, płeć, naród (Kuligowski, 2002d). Staje się to jeszcze wyraźniejsze, kiedy sięgniemy po prace będące wynikiem „etnograficznych” badań środowiska Internetu.

Badania tego specyficznego środowiska narodziły się w drugiej połowie lat 90., kiedy ono ciągle jeszcze się kształtowało. Już wtedy udało się jednak wyznaczyć kilka najważniejszych wymiarów, które skupiały uwagę badaczy. Były to: społeczności wirtualne, tożsamości i interakcje *on-line* oraz digitalne dyskursy. Większość autorów była zgodna co do tego, że Internet to „bezdyskusyjnie przestrzeń społeczna, w której ludzie spotykają się twarzą w twarz, tyle że należy na nowo zdefiniować zarówno pojęcie spotkania, jak i twarzy (Stone, 1999, s. 85). Za słupy milowe w rozwoju tej dziedziny refleksji uznaje się zwykle dwie prace — *Virtual Community* Harolda Rheingolda (1993) oraz *Life on the Screen* Sherry Turkle (1995). Ten pierwszy przedstawił społeczną historię konkretnej grupy internetowej — była to Whole Earth' Lectronic Link; Turkle zapytywała z kolei o to, co dzieje się z ustaloną koncepcją tożsamości w jej zetknięciu z rzeczywistością wirtualną. Początkowo przecież skłonni jesteśmy zakładać, że w sieci podróżujemy po prostu ze zwykłą, codzienną tożsamością, i w istocie tak czynimy, korespondując za po-

średnictwem elektronicznej skrzynki pocztowej czy kupując jakieś towary. Co wydarza się jednak po wkroczeniu w pseudonimowe światy czatów IRC albo w pełni fantastyczne przestrzenie MUD-ów? „W komputerowo zapośredniczonych światach — wyjaśnia Turkle — tożsamość jest zbiorowa, płynna i konstytuowana w interakcji z maszyną” (Turkle, 1995, s. 15).

Oba entuzjastyczne wobec Internetu wystąpienia, dały początek prawdziwej fali jego badania. Socjologowie zaczęli analizować „społeczne sieci” elektronicznego świata, lingwiści skupili się na osobliwym języku cybernautów i stworzonej przez nich „net-ykiecie”, feminizm śledził konstrukcję *gender* na stronach www, próbowano nawet powołać do życia „antropologię cyborgów”. Czym, zapytajmy, zajęli się w tej sytuacji antropologowie? Za kluczową kwestię uznano dociekanie tego, jak używa się nowych technologii, co robią z nimi uczestnicy różnych internetowych środowisk: od, początkowo, lesbijskich barów *on-line* (Correll, 1995) po skomplikowane struktury internetowych miast (Silver, 2000).

Obecnie, najbardziej bodaj wpływową propozycją badania Internetu jest program pod nazwą „Virtual Ethnography”, promowany przez Christine Hine. Wychodzi ona z założenia, że Internet jest jak najbardziej odpowiednim, a w dodatku wciąż oryginalnym przedmiotem dla badań etnograficznych (to ostatnie pojęcie zdaje się przeżywać na Zachodzie swój renesans). „Etnografia umożliwia podjęcie studiów nad tym, co ludzie robią z technologią” (Hine, 2000, s. 21), przekonuje, warto analizować te działania oczyma podejmujących je osób. Bo Internet to dla Hine i kultura, i artefakt kulturowy, a także tekst, który jest czytany i pisany przez jego użytkowników (2000, s. 147). Stąd wypływa jego istotność, stąd waga pytań w rodzaju, jak ludzie zachowują się w sytuacjach, o których mówią *on-line*, w środowisku *off-line*?, w jaki sposób używają technologii w codziennym życiu?, jak wpływa ona na relacje rodzinne lub na wykonywaną pracę?, jakie wytwarza wartości? które znaczenia są akceptowane? Tak sformułowany program podejmowany jest w ramach różnych projektów (np. Whittle, 2003).

Bez Hine’owskiej emfazy tworzenia nowego typu badań (zaznaczmy, że autorka programu „Virtual Ethnography” nie posiada wykształcenia antropologicznego), radzą sobie natomiast Daniel Miller i Don Slater. Deklarują oni prowokacyjnie, że nie istnieje taka rzecz jak Internet, są jedynie różnorodne media i treści, które ludzie włączają do „swojego” Internetu. Dla autorów *The Internet. An Ethnographic Approach* cybermedia są elementem kultury materialnej, która po prostu współtworzy potoczność w różnych miejscach świata, np. w opisywanym przez nich Trynidadzie (Miller, Slater, 2000). Podkreślają przy tym, że Internet jest używany przez różnych ludzi, w różnych celach i w różnych kulturach, i ten prosty fakt wystarczy już za cały manifest badawczy.

Ciągle nie mamy — stwierdźmy to bez satysfakcji — tak szeroko zakrojonych przedsięwzięć w nowej antropologii kultury. Internet przedstawia się póki co jako próbę stworzenia alternatywnego świata z własnymi państwami, paszportami i cyfrowymi miastami (Szczechowicz, 2003), wskazuje na obezwładniający czar

„teleobecności”, obserwowany na przykładzie internetowych czatów (Butkiewicz, 2003), pisze o nader ekspansywnym zjawisku RPG, czyli *role-playing games*, gier fabularnych (Wołyńska, 2003). Ogromne pole badań i refleksji jest zatem „do wzięcia”. I leż można sobie po nim obiecywać!

Spróbujmy sformułować teraz jakiś rodzaj podsumowania. Nawet pobieżna analiza zebranych powyżej tekstów jednoznacznie pokazuje, że w zdecydowanym odwrocie znajdują się szeroko pojmowane studia nad folklorem. Dzieje się tak, być może, z racji, które tymi słowami wyłożył Geertz: „Analiza kulturowa jest ze swej natury niedokończona (...). Lecz na tym właśnie, wraz z trapieniem wrażliwych ludzi tępymi pytaniami, polega (...). Istnieje wiele sposobów, aby tego uniknąć — przemienienie kultury w folklor i zbieranie jej, przemienienie jej w zbiór właściwości i liczenie ich (...) i bawienie się nimi” (Geertz, 2003, s. 57). Skoro radykalnie zmienił się świat, a kształty kultury wysnuwane są dzisiaj z innych źródeł, tedy nowe pokolenie antropologów nie ma ochoty na podejmowanie folklorystycznej „zabawy”. Gdzie indziej bije jego serce.

Wizualność, Internet, globalizacja, feminizm, kultura popularna (albo pamięć i wyobraźnia, albo realne i wirtualne, totalne i unikatowe, męskie i żeńskie, autentyczne i roztożsamione), to imiona najnowszych przedsięwzięć podejmowanych w łonie antropologii kultury. Niektóre z tych tematów zostały już rzetelnie rozpoznane, inne czekają jeszcze na swoich badaczy. Widać jednak wyraźnie, że nowe pokolenie stara się „nadażać” za rzeczywistością — która przyspiesza na naszych oczach, jak nigdy wcześniej w historii — że usiłuje myślowo ją okiełznać. Kryształuje się w związku z tym, moim zdaniem, jakieś nowe rozumienie zasadniczych dla antropologii problemów: jej przedmiotu (którym tradycyjnie był „obcy”), jej metody (za którą tradycyjnie uznawano obserwację uczestniczącą), medium (czyli tradycyjnej monografii), wreszcie jej przeznaczenia (lokowanego niegdyś w praktyce, dziś coraz bliższego zaś spekulatywnej refleksji). Po „pisaniu” i „czytaniu” kultury ideałem staje się być może poszukiwanie emocji i nadziei, które miałyby dawać praca antropologa — jemu samemu i innym.

Inne cechy odrębne nowego pokolenia — poza zewnętrzną cezurą kalendarza — znaleźć jest znacznie trudniej. Tytułowego następnego pokolenia nie spaja wspólne doświadczenie generacyjne, najlepiej o traumatycznym charakterze, nie łączy podejmowana ramię w ramię naukowa batalia, nie konsoliduje ‘odkrywanie’ nowych autorytetów albo kontynentów poznania ani nawet wspólnota zabawy czy silna więź towarzyska. Dlatego, jak sądzę, nie funkcjonuje wśród tej generacji językowe wskazanie na „nich”, próżno również chwytając uchem wypowiedziane z pełną powagą „my”. Jest różnica kluczowa, „pokolenie pierwsze” na tym wszak rozróżnieniu fundowało własną odrębność, na tej bazie wykuwało właściwą sobie autodefinicję (chyba że heretycko przyjmujemy, iż są to efekty „pracy” nad tworzeniem środowiskowego mitu, o tyle skutecznej, że kierowanej przez zawodowych badaczy mitów...).

Wielu młodych antropologów przyznaje się do posiadania osobistych mistrzów–poprzedników w naukowym dziele (raczej rodzimych niż obcych). Wiem to z rozmów, wiele także daje się wyczytać z konkretnych tekstów. Nic w tym oczywiście nagannego, wydaje się wręcz, że tak winna przebiegać uświęcona droga naukowego terminowania, że szczęśliwą okolicznością jest posiadanie własnych intelektualnych bohaterów. Na szczęście, następne pokolenie nie porzestaje na podążaniu przetartymi już ścieżkami, przywołani autorzy uparcie szukają swojej niepowtarzalnej kreski, wypracowują własną sygnaturę, chcą przemawiać oryginalnym idiomem. Są oczywiście po–, ale starają się także być przed– lub chociaż–by w–.

Można chyba powiedzieć na zakończenie, że o swoistości nowego pokolenia, swoistości mimo wszystko realnej, przesądza nie łatwa próba połączenia dwóch dychotomicznych postaw, apollinijskiej i dionizyjskiej. Zasada apollinijska oznaczałaby podporządkowanie regule, powściągliwość, dyscyplinę w sprawach indywidualnych i zbiorowych. Zasada dionizyjska odnosiłaby się natomiast do tego, co, jednostkowe, oparte o eksperyment, bezwstydnie ekscentryczne. To jednocześnie przyznanie, że pracuje się w cieniu mistrzów i pod dyktando odziedziczonych metod, jak i bez żalu wypowiedziany pogląd, wedle którego wszelkie kanony i tradycje w nauce mają charakter tymczasowy, a żaden probierz nie jest wieczny, lecz zawsze domaga się rekontekstualizacji. To zmagania namiętności z oschłością — i tylko ta walka, jak to sobie wyobrażam, może przerobić zwykłych zjadaczy akademickiego chleba w naukowe anioły.

BIBLIOGRAFIA

Antropologia słowa...

- 2003 *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. G. Godlewski, A. Mencwel, R. Sulima, wstęp i redakcja G. Godlewski, Warszawa.
- Appadurai A.
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis.
- Baer M.
1997 *Ewolucja myśli feministycznej w antropologii kulturowej. Szkic na podstawie wybranej literatury*, w: E. Pakszys, D. Sobczyńska (red.), *Humanistyka i pleć*, t. II *Kobiety w poznaniu naukowym wczoraj i dziś*, Poznań.
- 2003a *Women's Spaces: Class, Gender and the Club*, Wrocław.
- 2003b *In Search of Identity? Reflections on the Category of 'Women' in Transitional Poland*, w: *Between Tradition and Postmodernity. Polish Ethnography at the Turn of the Millenium*, L. Mróz, Z. Sokolewicz (red.), Warsaw.
- 2003c *Nowy etos? Antropologiczny szkic pewnej organizacji kobiecej*, w: *Obszary kultur kobiecych w badaniach płci/rodzaju*, E. Pakszys, M. Baer (red.), Poznań.
- Brocki M.
1994 *Kultura i natura. Uwagi na marginesie badań nad gestami*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4.

- 1999 *Antropologia postmodernistyczna wobec krytyki*, w: *Transformacja, ponowoczesność — wokół nas i w nas*, A. Paluch (red.), Wrocław.
- 2000 *Krótką historia badań antropologicznych nad językiem ciała*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1.
- 2001 *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wrocław.
- 2001a *Dziedzictwo Hermesa w antropologii*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1(2).
- 2003 *FAQ*, w: *Clifford Geertz: lokalna lektura*, D. Wolska, M. Brocki (red.), Kraków.
- Buchowski M.
- 1995 *Fratie i klany nowo-plemienia antropologów w Polsce*, w: *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, A. Posern-Zieliński (red.), Poznań.
- 1996a *Klasa i kultura w okresie transformacji: antropologiczne studium przypadku społeczności lokalnej w Wielkopolsce*, Berlin.
- 1996b *Słowo wstępne: antropologia a zmiana systemowa*, w: *Oblicza zmiany. Etnologia a współczesne transformacje społeczno-kulturowe*, M. Buchowski (red.), Międzychód.
- 2000 *Antropologia jako próba ognia*, „Przegląd Bydgoski. Humanistyczne Czasopismo Naukowe”, R. XI.
- Buchowski M., M. Kempny
- 1999 *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna*, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, M. Buchowski (red.), Warszawa.
- Buliński T.
- 2001 *Człowiek do zrobienia. Jak kultura tworzy człowieka: studium antropologiczne*, Poznań.
- 2002 *Nauczanie kultury popularnej, czyli żywot pedagoga radykalnego. O granicach krytycznego dyskursu (sztuka w trzech aktach z preludium i finałem)*, w: *Edukacja w czasach popkultury*, W. Burszta, A. de Tchorzewski (red.), Bydgoszcz.
- Burszta W.J.
- 1996a *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, Łódź.
- 1996b *Wstęp: detektywi i nomadzi*, w: tenże (red.) *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, Poznań.
- 1996c *Flaneur w bibliotece*, w: tenże (red.) *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, Poznań.
- 2000 *Antropologia jako „próba oka”*, „Przegląd Bydgoski. Humanistyczne Czasopismo Naukowe”, R. XI.
- Burszta W., A. de Tchorzewski, (red.)
- 2002 *Edukacja w czasach popkultury*, Bydgoszcz.
- Burszta W.J., W. Kuligowski
- 1999 *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*, wstęp Z. Bauman, Warszawa.
- Burszta W.J., W. Kuligowski (red.)
- 2002 *Ojczyzny słowa. Narracyjne wymiary kultury*, Poznań.
- Butkiewicz K.
- 2003 *Tożsamość. Halloween przez 365 dni w roku*, w: *Ekran, mit, rzeczywistość*, W.J. Burszta (red.), Warszawa.
- Castells M.
- 1999 *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. II: *The Power of Identity*, Oxford.

- Ching L.
2000 *Globalizing the Regional; Regionalizing the Global: Mass Culture and Asianism in the Age of Late Capital*, „Public Culture”, vol. 12, no 1.
- Czachowski H.
2003 *Cuda, wizjonerzy i pielgrzymi. Studium religijności mirakularnej końca XX wieku w Polsce*, Warszawa.
2003a *Objawienie fatymskie — mityczny apokryf XX wieku*, w: *Nie-Złota Legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, J. Eichstaedt, K. Piątkowski (red.), Ożarów.
- Czaja D.
2004 *Wprowadzenie. Być tu, pisać tu*, w: (tegoż) *Sygnatura i fragment. Narracje antropologiczne*, Kraków.
- Correll S.
1995 *The Ethnography of an Electronic Bar: The Lesbian Cafe*, „Journal of Contemporary Ethnography”, no 3 (24).
- Deflem M.
2000 *Rytuał, antystruktura i religia, czyli Victora Turnera procesualna analiza symboli*, przeł. J. Dziekan, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1–2.
- Dohnal W.
2001 *Antropologiczne koncepcje plemienia. Studium z historii antropologii brytyjskiej*, Poznań.
2002 *Przeobrażenia struktur społeczno-przestrzennych wielkich miast*, w: *Szki-ce etnologiczne. Dedykowane Profesor Annie Szyfer*, A. Brenz (red.), Poznań.
- Domańska E.
1996 *Od postmodernistycznej narracji do po-postmodernistycznego doświadczenia. Rozmowa z Franklinem R. Ankersmitem*, „Teksty Drugie”, nr 2/3.
1999 *Mikrohistorie: spotkania w międzyświatach*, Poznań.
- Dudziak M.J.
1998 *Etnografie Brunona Schulza. Próba antropologicznego ujęcia „Ulicy Krokodyli” jako analizy miasta*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4.
2001 *O niektórych aspektach wielokulturowości na pograniczu polsko-niemieckim*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa”, z. 19.
2003a *Pejzaże berlińskie*, w: *Ekran, mit, rzeczywistość*, op. cit.
2003b *Od nocy pióropuszy do dnia coca-coli, czyli estetyczne wspólnoty Jaroci-na*, w: *Rock. Między duszą a ciałem*, W.J. Burszta, M. Rychlewski (red.), Warszawa.
- Dziekan J.
2002 *Teatr z rytuałem za pan brat? Notatki na marginesie „Teatru w codzienności, codzienności w teatrze” Victora W. Turnera*, w: *Ojczyzny słowa...*, op. cit.
- Dzięcielski R.
2001 *Ludowe obrazy świata. Inspiracje bystroniowskie*, Łódź.
- Eichstaedt J. (red.)
2000 *Smak biesiady. Antropologiczne szkice o kulturze szlacheckiej i współczesnej*, Ożarów.
- Eichstaedt J., K. Piątkowski (red.)
2003 *Nie-złota legenda. Kanoniczność i apokryficzność w kulturze*, Ożarów.
2003 *Słowo i obrazowanie*, w: *Nie-Złota Legenda...*, op. cit.
- Fabian J.
1998 *Moments of Freedom. Anthropology and Popular Culture*, Charlottesville i London.

- Frąckowiak P.
2002 *Przypadek Castanedy*, w: *Ojczyzny słowa...*, op. cit.
- Geertz C.
2003 *Opis gesty — w stronę interpretatywnej teorii kultury*, przeł. S. Sikora, w: M. Kempny., E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa.
- Gellner E.
1997 *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, Warszawa.
- Giddens A.
1996 *Affluence, Poverty and the Idea of Post-scarcity Society*, „Development and Change”, no 27.
- Gimbut M.
2003 *Modele epistemologiczne a poznanie w etnologii*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej”, nr 1(5).
- Gómy K.
2003 *Antropologiczno-socjologiczne studium społeczności lokalnych w okresie transformacji. Przypadek Włodawy i powiatu włodawskiego*, Wrocław.
- Gómy K., M. Marczyk
2003 *Na Bugu we Włodawie. Refleksje nad folklorem, historią i współczesnością*, Włodawa.
- Hannerz U.
1990 *Cosmopolitans and locals in world culture*, w: M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London.
- Hine Ch.
2000 *Virtual Ethnography*, London.
- Holc K., A. Pomieciński
2001 *Reklama. Pomiędzy hiperrzeczywistością a dokumentem*, „Lud” t. 85.
- Jot-Drużycki J.
1998 *Miasto, jego osobliwości i ich zbieracze*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4.
1999 *Vlepka albo interpretacja swobodna*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1–2.
- Kafar M.
1999 *Antropologiczne refleksje nad Kulturą Rave*, w: M. Kempny, G. Woroniec-ka (red.) *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, Kraków.
2002 *Rozważania o antropologii Victora Wittera Turnera*, „Lud”, t. 86.
- Kaniowska K.
1995 *Inspiracje i konsekwencje antropologizacji etnologii polskiej*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, Poznań.
- Kempny M.
1994 *Antropologia bez dogmatów — teoria społeczna bez iluzji*, Warszawa.
- Kempny M., E. Nowicka
2003 *Elementy teorii antropologicznej — wprowadzenie*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, M. Kempny, E. Nowicka (red.), Warszawa.
- Kilminster R.
1999 *Globalization as an Emergent Concept*, w: A. Scott (ed.), *The Limits of Globalization. Cases and Arguments*, London, New York.
- Klekot E.
2002 *Święte obrazki, Licheń i sąd smaku*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1–2.

- Kolankiewicz L.
 1995 *Samba z bogami. Opowieść antropologiczna*, Warszawa.
 1999 *Dziady. Teatr święta zmarłych*, Gdańsk. „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”,
 2003 blok tytułowany „*Colloquia Ethnologica*”. *Pamięć jako kategoria kulturowa i poznawcza*, nr 3–4.
- Kosowska E.
 2003 *Antropologia literatury. Teksty, konteksty, interpretacje*, Katowice.
- Kościańska A.
 2003 *The Shakti Power. The Brahma Kumaris World Spiritual University: an Idea of Female Leadership*, w: *Between Tradition and Postmodernity...*, L. Mróz Z. Sokolewicz, Warszawa.
- Kowalczyk P.
 1996 *Reklama rządzi światem, czyli spiskowej teorii dziejów ciąg dalszy*, w: *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, W. Burszta (red.), Poznań.
- Kowalski A.P.
 1999 *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań.
 2001 *Myślenie przedfilozoficzne: studia z filozofii kultury i historii idei*, Poznań.
- Kubiak A.E.
 1997 *Delicje i lewa ręka Kriszny*, Warszawa.
 1999 *O ponowoczesności New Age raz jeszcze*, w: *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, M. Kempny, G. Woroniecka (red.), Kraków.
 2002 *Sztuka New Age*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4.
 2003 *Obszary kobiecej duchowości. Feministyczny dyskurs w kulturze New Age i jego pograniczach*, w: *Obszary kultur kobiecych w badaniach płci/rodzaju*, E. Pakszys, M. Baer (red.), Poznań.
- Kula A.
 2002 *Licheńska Gólgota jako przykład wznowienia tradycji oraz popularności nabożeństwa Drogi Krzyżowej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1–2.
- Kuligowski W.
 1996 *O przyjemności analogii*, w: *Antropologiczne wędrówki po kulturze*, W.J. Burszta (red.), Poznań.
 1998 *Teoria: podróż ku przekroczeniu*, w: *Interpretacja jako konstrukcja*, J. Topolski (red.), Poznań.
 2000 „Kłopoty z kulturą” i pytania o autentyzm, „Lud”, t. 84.
 2001 *Antropologia refleksyjna. O rzeczywistości tekstu*, Poznań.
 2001a *Wytwarzanie autentyzmu. Polska muzyka folk*, „Literatura Ludowa”, nr 1.
 2002 *Siedem szkiców do antropologii miłości*, Poznań.
 2002a *Popkultura jako źródło tożsamości*, „Kultura Popularna”, nr 0.
 2002b *Błogosławieństwo Szeherazady: John Barth*, w: *Ojczyzny słowa...*, op. cit.
 2002c *Edukacja i kultura popularna albo paradoks Guliwera*, w: *Edukacja w czasach popkultury...*, op. cit.
 2002d *Internet: Ziemia Obiecana czy post coitum triste*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 1.
 2003a *Natura a reklama, czyli gepard w trampkach*, w: *Ekran, mit, rzeczywistość*, W.J. Burszta, M. Rychlewski (red.), Warszawa.
 2003b *Yoko, Baśka, Freddie — kobiety w rocku*, w: *Rock. Między duszą a ciałem*, W.J. Burszta (red.), Warszawa.
 2003c *Uwolnić się od Geertza*, w: D. Wolska, M. Brocki (red.), *Clifford Geertz, lokalna lektura*, Kraków.
 2003d *Glokalizacja po polsku: Wiejskie Społeczności Alternatywne. Przypadek Wolimierza*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. XLVII, nr 4.

- 2004 *Folkowa Polska. Między globalizmem a parafializmem*, „Kultura Popularna”, nr 1 (7).
- Kuligowski W., P. Zwierchowski, (red.)
2002 *Edukacja w świecie kultury popularnej*, Bydgoszcz.
- Lakoff R.
1975 *Language and Woman's Place*, New York.
- Łagoda J.
2002 *Zbiór obcych czy efemeryczna wspólnota? Refleksje nad typem człowieka w kontekście kultury popularnej*, „Kultura Popularna”, nr 0.
2002a *Widnokreśli*, w: *Ojczyzny słowa...*, op. cit.
- Malewska-Szałygin A.
2002 *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*, Warszawa.
2003 *Ethnopolitology — Talking with Highlanders about Politics*, w: *Between Tradition and Postmodernity...*, L. Mróz, Z. Sokolewicz (red.), Warszawa.
- Marcus G.E.
1995 *Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited Ethnography*, „Annual Review of Anthropology” no 24.
- Metelski A.
2003 *Tekst i komunikacja reklamowa: manipulowanie znakami*, w: *Nie-Złota Legenda...*, J. Eichstaedt, K. Piątkowski, Ożarów.
- Miller D., D. Slater
2000 *The Internet: An Ethnographic Approach*, Oxford.
- Olechnicki K.
2003 *Antropologia obrazu*, Warszawa.
- Pomieczniński A.
2003 *Odczytać reklamę — zrozumieć kulturę*, w: *Ekran, mit, rzeczywistość*, W.J. Burszta (red.), Warszawa.
- Posern-Zieliński A.
1995 *Etnologia i antropologia kulturowa w formalnej i rzeczywistej strukturze nauki*, w: *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, A. Posern-Zieliński (red.), Poznań.
- Rheingold H.
1993 *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Reading, Cambridge.
- Robertson R.
1990 *Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept*, „Theory, Culture & Society”, vol. 7, no 2–3;
1992 *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London.
- Robertson R., F. Lechner
1985 *Modernization, Globalization and the Problem of Culture in World-Systems Theory*, „Theory, Culture & Society”, vol. 2, no 3.
- Robotycki Cz.
1995 *Antropologia kultury w Polsce — projekt urzeczywistniony*, „Lud”, t. 78.
1998 *Nie wszystko jest oczywiste*, Kraków.
- Rokita M.
1999 *Higiena osobista w ponowoczesności. Relikt modernizmu czy nowe średniowiecze*, w: *Transformacja, ponowoczesność — wokół nas i w nas*, A. Paluch (red.), Wrocław.
- Shields R.
2003 *The Virtual*, London i New York.

- Sikora S.
1997 *Autobiografia stworzona z fotografii. Metafora a fotografia*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3–4.
1999 *Nowe przestrzenie antropologii wizualnej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3.
2004 *Fotografia. Między dokumentem a symbolem*, Izabelin.
2004a *Kartka pocztowa w służbie wyobrażonego. Jean Rouch*, „Op. cit”, nr 3 (16).
- Silver D.
2000 *Forthcoming: Communication, Community, Consumption: An Ethnographic Exploration of an Online City*, w: B.E. Kolko (ed.), *Virtual Publics: Policy and Community in an Electronic Age*, New York.
- Stone A.R.
1991 *Will the Real Body Please Stand Up: Boundary Stories about Virtual Cultures*, w: M. Benedikt (ed.), *Cyberspace: First Steps*, Cambridge.
- Sulima R.
2000 *Antropologia codzienności*, Kraków.
- Szanter S.
1948 *Socjologia kobiety*, z przedmową J. S. Bystronia, Warszawa.
- Szzechowicz R.
2003 *Po drugiej stronie lustra, czyli w cyberprzestrzeni*, w: *Ekran, mit, rzeczywistość*, op. cit.
- Sztandara M.
2001 *Folk i folklorizm. Uwagi o modzie i powracaniu do korzeni*, „Literatura Ludowa”, nr 3.
2001a *Miejsca święte i miejsca przekłete. Szkic o antyurbanizmie Wiejskich Społeczności Alternatywnych*, w: P. Kowalski (red.), *Przestrzenie, miejsca, wędrówki. Kategoria przestrzeni w badaniach kulturowych i literackich*, Opole.
2002 *Alternatywne „ucieczki” w kulturze masowej*, „Kultura Popularna” nr 0.
- Tannen D.
1997 *Co to ma znaczyć. Jak style konwersacyjne kobiet i mężczyzn wpływają na to, kto jest wysłuchany, kto zbiera laury i co jest zrobione w pracy*, przeł. A. Sylwanowicz, Poznań.
1999 *Ty nic nie rozumiesz! Kobieta i mężczyzna w rozmowie*, przeł. A. Sylwanowicz, Poznań.
- Turkle S.
1995 *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, New York.
- Walczak K.
2003 *Zjednoczeni w rocku. Muzyka rockowa jako alternatywne źródło tożsamości*, w: *Rock. Między duszą a ciałem*, op. cit.
- Wallerstein I.
1974 *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, New York.
1979 *The Capitalist World Economy*, Cambridge.
1990 *Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System*, w: M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London.
- Weiner A.
1976 *Women of Value. Men of Renown*, Austin.
- Whittle A.
2003 *Virtual Methods. Methodological Reflections on Innovate Ethnography*, www.soc.surrey.ac.uk.

Wieczorkiewicz A.

1996 *Wędrowcy fikcyjnych światów. Pielgrzym, rycerz i włóczęga*, Gdańsk.

1996a *O funkcji i retoryce wypowiedzi muzealnej*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1–2.

Wieland L.

2002 *Zapasy amerykańskie jako spektakl kulturowy*, „Kultura Popularna”, nr 0.

Wolska D., M. Brocki (red.)

2003 *Clifford Geertz: lokalna lektura*, Kraków.

Wołyńska J.

2003 *Baśnie, czyli o grach fabularnych*, w: *Ekran, mit, rzeczywistość*, op. cit.

Wright T.

2000 *Antropolog jako artysta: fotografie Malinowskiego z Trobriandów*, przeł. S. Sikora, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1–4.

Waldemar Kuligowski

THE ANTHROPOLOGY OF CULTURE IN POLAND: THE NEXT GENERATION?

(Summary)

The basic aim of the article is to analyse and assess the scholarly achievements of the youngest generation of the anthropologists of culture in Poland. The very notion of „anthropology of culture” relates to a group of scholars active at the beginning of the 1980s. This group, very critical about the conditions of Polish ethnology at the time, formulated a new research programme that opened itself to new trends in the research of culture in the West. Today its representatives are recognized scholars and their works have become part of the local canon. Therefore, the direction in which the youngest scholars have gone, their attitude to tradition and their research areas seem to be of great interest.

In my opinion, the most important research areas, which co-create the picture of the new generation of Polish anthropology of culture, include: visual anthropology, analyses of popular culture, anthropology inspired by feminism, research into the phenomenon of globalization and the Internet. This means that anthropologists try to study what is new in culture, what emerges and what takes shape before their own eyes. Such key categories as a stranger, another, field research, poetics, style are redefined. It should be emphasized that young scholars have not formed any separate group that could be compared to that formed by their predecessors — this explains the question mark in the title. A wide range of their interests, personal passions, their own masters give an interesting multitude of scholarly approaches, unparallel in Polish anthropology until today.

K. W. Kiełsiński, *Na budowie w Kamionnej.*

